

ГЛАСОВИ И СЛИКЕ

Облици комуникације на средњовековном Балкану (IV–XVI век)



ГЛАСОВИ И СЛИКЕ

ОБЛИЦИ КОМУНИКАЦИЈЕ
НА СРЕДЊОВЕКОВНОМ БАЛКАНУ
(IV–XVI ВЕК)

THE INSTITUTE FOR BYZANTINE STUDIES
OF THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

MONOGRAPHS

Nº 48

VOICES AND IMAGES
MODES OF COMMUNICATION
IN THE MEDIEVAL BALKANS
(4TH TO 16TH CENTURIES)

Edited by

Stanoje Bojanin, Ljubomir Milanović, Miloš Cvetković

Editor in chief

Ljubomir Maksimović

Director of the Institute for Byzantine Studies of the SASA

BELGRADE

2020

ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
КЊИГА 48

ГЛАСОВИ И СЛИКЕ
ОБЛИЦИ КОМУНИКАЦИЈЕ
НА СРЕДЊОВЕКОВНОМ БАЛКАНУ
(IV–XVI ВЕК)

Уредници

Станоје Бојанин, Љубомир Милановић, Милош Цветковић

Одговорни уредник

Љубомир Максимовић

директор Византолошког института САНУ

БЕОГРАД
2020

Рецензенти

Георги Николов
Михаило Ст. Поповић
Срђан Рудић

Илустрације на корицама:

Минхенски псалтир, крај XIV века

„Седамдесет мужева отпевава Давиду када састављаше псалтир”,
минијатура (детал), fol. 5r

Псалам 1, стих 3, минијатура (детал), fol. 8v
Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. slav. 4
Баварска државна библиотека, Минхен

Прихваћено за штампу на седници Одељења историјских наука САНУ
27. новембра 2019. године

Ова књига је објављена уз финансијску помоћ
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

САДРЖАЈ – CONTENTS

9 Предговор – Foreword

Историја: ризница гласова прошлости – History: A Treasury of
Bygone Voices

- 19 *Златомира Герджикова*, Паладий от Рациария – арианският глас от
Балканите
Zlatomira Gerdzhikova, Palladius of Ratiaria – the Arian Voice from
the Balkans

- 43 *Лиляна Симеонова*, „Отговорите на папа Николай I на запитванията
на българите“: още за тяхната същност и разпространение
Liliana Simeonova, *Responsa Nicolai I. Papae ad consulta Bulgarorum*:
Some Remarks on their contents and circulation

- 65 *Милош Цветковић*, Виши и нижи органи власти у тематском
систему: примери нарушавања хијерархијског поретка
Miloš Cvetković, Higher and Lower Ranks in the Theme System:
Examples of Disruption of the Hierarchical Order

- 93 *Бојана Крсмановић – Дарко Тодоровић*, Τοῦτό μοι τέλεσον – “Take care
of this for me” Official and Private Communication in the Letters of
Theophylact of Ohrid
Бојана Крсмановић – Дарко Тодоровић, Τοῦτό μοι τέλεσον – „Среди
ми то” Службена и приватна комуникација у писмима Теофилакта
Охридског

- 139 *Јована Шијаковић*, Киклоп у човјеку: Одјец и сазвучја у тумачењу
хомерске слике
Jovana Šijaković, The Inner Cyclops: Echoes and Interwoven Voices in
the Interpretation of Homeric Imagery

- 165 *Бојана Павловић*, „Жив и приповедајући глас” Ромејске историје
Нићифора Григоре
Bojana Pavlović, “Vivid and Loquacious Voice” of *The Roman History*
of Nikephoros Gregoras

- 199 *Елена Костова*, История и развитие на българо-сръбските отношения, отразени в някои дубровнишки писмени извори (средата на XIII – средата на XIV в.)
Elena Kostova, History and Development of the Bulgarian-Serbian Relations, Marked in Some Written Sources from Ragusa (mid 13th to mid 14th Century)
- 223 *Тамара Илић*, Завештања из архива Манастира Светог Јована Продрома на Меникејској гори, код Сера (од краја XIII до средине XIV века)
Tamara Ilić, Bequests of the Archive of the Saint John Prodromos Monastery on Mount Menoikeion, near Serres (from the late 13th to mid-14th century)
- 243 *Владислав Иванов*, Православно-Балканската коалиција в началото на XIV в.
Vladislav Ivanov, The Alliance of the Orthodox Balkan States in the First Two Decades of XIV Century
- 271 *Георги Димов*, Балкански наемници на Апенините през Късното средновековие
Georgi Dimov, Balkan Mercenaries in the Italian Peninsula during the Late Middle Ages

Слике, представе и друштво – Images, Representations and Society

- 285 *Jelena Bogdanović*, On the Transposition of *Tetrapyla* into the Structural and Symbolic Cores of Byzantine Churches
Јелена Бојдановић, О транспозицији тетрапилона у структурна и симболичка језгра византијских цркава
- 323 *Марка Томић*, Слика патрона у олтару Марковог манастира
Marka Tomić, Image of the Patron Saint in the Sanctuary of Markov Manastir
- 353 *Валентина Живковић*, *Semper rogare deum pro anima*. Молитве живих за спас душа умрлих
Valentina Živković, *Semper rogare deum pro anima*. Prayers of the Living for the Salvation of the Souls of the Dead

- 381 *Љубомир Милановић*, Визуелна комуникација кроз средњовековне
представе преноса моштију (*translatio*)
Ljubomir Milanović, Visual Communication through Medieval
Representations of relic Translation (*Translatio*)
- Рукописна књига и њени гласови – The Manuscript and its Voices
- 421 *Искра Христова-Шомова*, Братковият миней и неговото място
между староизводните служебни минеи
Iskra Hristova-Shomova, The Bratko's Menaion and its Place among the
Office Menaia of Old Recension
- 457 *Лора Тасева*, Да предадеш непредаваемото: игрословия и
алитерации във византийски календарни стихове и в техните
български и сръбски преводи
Lora Taseva, Translating the Untranslatable: Word Plays and
Alliterations in Byzantine Calendar Verses and their Bulgarian and
Serbian Translations
- 487 *Мая Петрова-Танева*, Св. императрица Теофана в сръбската
средновековна книжнина
Maia Petrova-Taneva, St Empress Theophano in Serbian Medieval
Literature
- 513 *Весна Сара Пено*, Јединствени црквени пој – „српска” молитвена
песма у контексту балканске појачке традиције
Vesna Sara Peno, The Unique Church Singing – “Serbian” Prayer Song
in Context of the Balkan Chanting Tradition
- 533 *Станоје Бојанин*, Чин исповести у јужнословенским рукописним
књигама од почетка XIII до почетка XVI века
Stanoje Bojanin, The Rite of Confession in South Slavonic Manuscripts
from the Early 13th to the Early 16th Centuries
- 573 Списак аутора – List of Contributors

КИКЛОП У ЧОВЈЕКУ: ОДЈЕЦИ И САЗВУЧЈА У ТУМАЧЕЊУ ХОМЕРСКЕ СЛИКЕ*

Алегоријска тумачења *Одисеје* махом су везана за појединачне епизоде, с тим да не обухватају епизоду у цјелини, него поједине контуре збивања. То су оне контуре које тумачу сугеришу дубљи смисао приказаног догађаја. Предмет тумачења је, дакле, својеврсна иконична представа епског догађаја, која у свијести слушаца и читалаца заступа пуноћу епизоде. У случају епизоде с Киклопом, у алегорези коју налазимо у Коментару Св. Евстатија, архиепископа Солунског,¹ то су звјерске карактеристике и поријекло Полифема, његово једно око и осљепљење. Поријекло наизглед не припада визуелном домену као остали побројани елементи, али тај статус задобија у рецепцији кроз схватање о сликовитости имена. Независно од начелног става о именима и именовању, тумачење имена као упризорења суштине именованог било је веома заступљено у тумачењу митских и пјесничких имена.²

Хомерска слика

Киклоп Полифем за родитеље има Посејдона и нимфу Тоосу. Најјачи од свих Киклопа зачет је у пећини и у пећини станује.

* Истраживање објављено у овом раду финансирано је од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Опште особине дјела представљене су у уводу започетог критичког издања, *Eustathios of Thessalonike, Commentary on Homer's Odyssey*, ed. Cullhed, 1–33*. За општи карактер алегорезе у Коментару вид. *Шијаковић, О поимању хомерских алегорија*.

2 Таква етимолошка тумачења била су стандардни дио школског програма кроз који је ученике проводио граматик, вид. нпр. *Дионисије Трачанин, Ars grammatica*, 1.6.2 (*Grammatici Graeci*, 1.1).

Описан је у *Одисеји* као чудовишни човјек, чудо горостасних размјера, дивљак.³ Осим застрашујућих димензија његовог лика и дубоког гласа, Полифемова свирепа дјела су та која понајприје распирују страх.⁴ Он показује потпуни немар за друге, било да су људи, богови или киклопи. Изричит је да се у поступцима води искључиво оним што му заповиједи његов θυμός (α).⁵ Људе прождире као планински лав.⁶ Његова појама је несношљива.⁷ Несрећна дружина заробљеника у пећини успијева да једино око дивљана ослијепи ужареним маслиновим коцем. За такав расплет одговоран је Одисејев θυμός (β). У њему се прво јавља замисао⁸ да неотесаног грдосију усмрти, но како је пећина била затворена огромним каменом који је једино Киклоп могао да подигне, убиство Киклопа значило би и Одисејев крај. Одисеј сам у епу описује унутрашњи преокрет захваљујући коме је увидио погубност такве замисли: „Други ме је θυμός (в) обуздао.”⁹

Семантичка ширина хомерске ријечи θυμός обухвата исходиште и поприште читаве свијести. Она може да означи не само дух или душу као потку свијести, па и живот сам као њен физички одраз, него и безмало све радње и стања везана за унутрашњи живот човјека – од хировитог јара до брижљивог резоновања – укључујући и осјећања и мисли које из њега извиру.¹⁰ У првом

3 Od. ἀνὴρ πελώριος, 9.187; θαῦμα πελώριον, 9.190; ἄγριον ἄνδρα, 9.494. С тим да је ἀνὴρ овдје понајприје одредница за мушки род бића, чији изглед одговара људском ако се изузме (једноокоост и) огроман стас несвојствен људском роду, будући да Киклоп није људског рода (ἄνθρωπος).

4 Od. φθόγγον βαρύν, 9.257; σχέτλια ἔργα, 9.265.

5 Od. 9.273–278.

6 Od. λέων ὀρεσίτροφος, 9.292.

7 Od. μαίνεαι οὐκέτ’ ἀνεκτῶς, 9.350.

8 Od. 9.299: τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγάλητορα θυμόν.

9 Od. 9.302: ἕτερος δέ με θυμός ἔρυκεν. Уп. поменути „самопортрет” Киклопа (9.277–278): οὐδ’ ἂν ἐγὼ Διὸς ἔχθος ἀλευάμενος πεφιδόιμην / οὔτε σεῦ οὔθ’ ἐτάρων εἰ μὴ θυμός με κελεύει.

10 Вид. Böhme, Seele und das Ich; Jahn, Zum Wortfeld ”Seele-Geist” (особито 225–232); Caswell, Study of Thumos (у уводу су систематизовани контексти у којима се θυμός јавља: 1) губитак свијести, смрт; 2) спознајна или мисаона функција; 3) емоционална функција; 4) делиберативна функција; 5) мотивациона фу-

наведеном случају *θυμός* упућује на жариште Киклопових хтјења (*θυμός* а) које њиме руководи. Одисеј суочен с приказом звјерског комадања својих сабораца, кује замисао о освети у том унутрашњем жаришту (*θυμός* б). Но наједном га зауздава другачија помисао (*θυμός* в), кроз коју се указује неваљаност првобитне замисли. То преумљење, које је омогућило јунаку да дође до спасоносног и промишљеног рјешења, имало је велики значај за одјек ове хомерске слике у каснијој рецепцији.

Алегореза у Евстатијевом Коментару уз *Одисеју*¹¹

Пећина у којој се Тооса спојила са Посејдоном алегоријски одговара срчаној комори (*ἡ τῆς καρδίας κοιλότης*) у којој се рађа *θυμός*. Тај Киклоп у човјеку представља заправо кључање крви у предјелу срца (*ἕξις ὡν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος*).¹² Кроз родитеље се пројављују одређујућа својства њиховог порода. Бог мора је Киклопов отац зато што се море лако ускомеша и разбјесни и зато што Посејдон заступа течну материју, а Киклоп представља врење крвне течности. Потврду за везу између мора и унутрашњег превирања тумач налази у Хомеру.¹³ Наиме, згрожен гнијевом (*χόλος*) који је обузео Ахила и који не јењава ни када доводи до пропасти сабораца, Патрокло закључује да Ахила није родила

нкција); *Clarke*, *Flesh and Spirit*; *Pelliccia*, 'Thumos', 876 („најдјелатнија компонента хомерске психологије”). Cf. *Claus*, *Toward the Soul*, 15 (основна значења хомерских речи које се доводе у везу с појмом душе разврстава у три групе: 1) мисао, 2) животна сила, 3) персонификација првог или другог), 37–42 (хомерска места гдје се *θυμός* уклапа у једну од наведених група и друга која чине одвојену групу). У хомерској употреби не постоји јасна разлика између *θυμός*-а као субјекта, инструмента или мјеста радње, ни раздвојеност између тјелесних и апстрактних конотација вид. *Clarke*, *Flesh and Spirit*, 73.

11 *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam* (ed. *Stallbaum*), 1.21.44–22.11, 1. 332.21–33.

12 Навод одговара физиолошкој дефиницији бијеса (*ὀργή*) забиљеженој код Аристотела (*Aristoteles*, *De anima* [ed. *Ross*], 403a31), која се уз *ὀργή* или *θυμός* често јавља и код каснијих писаца, а налази се и у појашњењима срдитости у различитим хомерским схолијама. Уп. појашњење *θιμωσ* као кључања душе у предјелу срца код Платона у нап. 30.

13 П. 16.34.

Тетида него сиње море. Име Киклопове мајке (Θόωσα) изводи се из придјева *θοός*, који се односи на оно што је оштро (τὸ ὀξύ), а од кога потиче и глагол *θοῶσαι*¹⁴ у значењу *заоштриши* (ἀποξύναι). То одговара *шimosу* (срдитости, јарости), стога се каже да су *оштри* (ὀξεῖς) за оне који су срдити (θυμικοί) и каже се *наоштриши* (παροξύναι) у смислу „подбости” за изазивање срдитости (τὸ εἰς θυμὸν κινῆσαι). С друге стране, може се рећи да *шimosу* одговара *θοός* у другом смислу, као опис за оно што је брзо (τὸ ταχύ), будући да расрђени (οἱ θυμούμενοι) пренагљују у поступцима и одбијају да застану и промисле. У складу са уобичајеним етимолошким приступом којим се из имена изводи исказ о означеном, претпоставка тумача гласи да име Тоосиног оца, Форкин (Φόρκυς, Φόρκυνος), означава неког који се понаша попут пса (φέρεισθαι κυνηδόν). Такво понашање је карактеристично за оног који се веома наоштрио (τὸν ἄγαν παροξυνθέντα), који је веома узбуђен. Потврда опет долази од пјесника, који прибјегава псећим атрибутима *κυνώπης* и *κύνεος* кад описује разјарену особу (θυμούμενον).¹⁵

У часу обрачуна Одисеја са Киклопом, није у питању било какав *шimos* него управо звјерски (θυμὸς θηριώδης), који под силином унутрашњег превирања постаје крвожедан. Отуда једноокост, јер разјарен човјек (θυμούμενος) не двоји и не разматра алтернативе, већ се устремљује само на једно: на остваривање сопствене воље (τὴν τοῦ οἰκείου θελήματος ἄνυσιν). Будући да тродијелност душе, чији је један дио *шimos*, није могуће разорити, Одисеј није у потпуности уништио свог унутрашњег Киклопа, него је учинио звјерске и убилачке нагоне у њему недјелотворним тиме што га је ослијепио. Ослијепити Киклопа у себи (τὸν ἐν ἑαυτῷ Κύκλωπα) заправо значи зажмити на чулне ствари које Киклопа подстичу на звјерство (ἐπιμύειν τοῖς αἰσθητοῖς πράγμασιν ἅπερ εἰς θηριωδίαν προκαλοῦνται

14 Cf. Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. *Stallbaum*), 1.345.7; 2.100.7; Hesychii Alexandrini lexicon, 675: *θοῶσαι· ὀξύναι· λαμπρύναι· ποιῆσαι· πυρῶσαι*.

15 Мисли се на Агамемнона, II. 1.159 и 9.373, оба пута у контексту потеза којим је Агамемнон, озлојеђен што се унижава његов углед пред другима (тиме што му се узима ратни плијен), нарушио Ахилов углед (преотевши му плијен).

αὐτόν). У дијелу тумачења, које дјелује као упутство за реторску употребу слике, стоји:¹⁶

τὸ μὲν γὰρ ἀσκόπως ἡμᾶς ἐπεντρανίζειν τοῖς κατ' αἴσθησιν ὀξυω-
πέστατον ποιεῖ τὸν ἐν ἡμῖν τοιοῦτον Κύκλωπα. ὁ δὲ συστέλλων ἐλλόγως
τὴν τοιαύτην θέαν, ἐκ τοῦ ἐναντίου ἐκτυφλοῦν ἂν ἐκεῖνον λέγοιτο.

„Наиме, наше несмотрено пиљење у оно што дражи чула чини таквог Киклопа у нама нарочито оштровидим. Онај пак који се разборито суздржава од таквог гледања, за њега би се, напротив, рекло да је ослијепио [Киклопа].”

Ријеч је дакле о звијери у нама коју сами побуђујемо или сузбијамо у зависности од тога на шта усмјеравамо око. У овом сагледавању хомерске слике инсистира се на улози чула вида, које може бити одговорно за насилничке пориве у нама. Главне елементе киклопске парадигме ὀφθαλμός („око”) и ἐκτυφλοῦν („о-слијепити”) прате ἀφορᾶν („управити поглед ка нечему”), ἐπιμύειν („зажмирити”), ἐπεντρανίζειν („пиљити”), θέα („призор”).

Дато тумачење би се могло разложити на следеће елементе: (1) идентификација Киклопа као звјерског тимоса у човјеку, (2) физиолошки аспект *шимоса*, (3) генеалошка тумачења која Киклопа доводе у везу са *шимосом*, (4) психолошки аспект *шимоса* као дијела тродијелне душе, (5) првенство сопствене воље као израз подивљалог *шимоса*, (6) чуло вида као кључно за обрачун са Киклопом у нама. Већина тих елемената, како се и очекује од овакве врсте Коментара, преноси античку рецепцију хомерске слике. Но поред античких гласова, могуће је у њима разазнати и одјеке сродних размишљања каснијег периода, као и преплитање са сликама којима је солунски архиепископ пастирски опомињао своје савременике. При томе ваља имати на уму да исти појмови у различитим контекстима не призивају нужно подударне примарне конотације. Преплет асоцијативних мисаоних нити нарочито је важан ако се

16 Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. *Stallbaum*), 1.332.28–30. Манир је чест у Коментару, који је и замишљен као збирка извода из тад већ несагледиве литературе о Хомеру, која треба да олакша читаоцима коришћење хомерске грађе при састављању говора. Управо се у тим дијеловима који садрже смјернице за реторску обраду или примјену хомерског материјала препознаје лични печат аутора и његов оригинални допринос, вид. *Nünlist*, *Homer as a Blueprint*.

има у виду да је упознавање с Хомером служило прије свега обогаћивању сопствених стваралачких снага. Подробније ћемо се вратити на сваки од шест наведених елемената у последњем одјелку чланка, пошто размотримо релевантна античка свједочанства.

Одјеци хомерске слике у антици

Рецепција појединих епских и трагичких „*θυμός* сцена” битно је обиљежена каснијим психолошким промишљањима, у оквиру којих су те пјесничке сцене фигурисале као парадигма.¹⁷ Пјесништво је упризоравало људско искуство и у том смислу сабирало је погодну грађу за сагледавање душевног живота. У расправама које су имале утицаја на тумачење Одисејевог обрачуна с Киклопом као унутрашњег сукоба у човјеку, *θυμός* нема хомерски опсег значења, него се везује за афективност о којој се говорило са два доминантна становишта.¹⁸ По првом (платонистичком), посредни је вид душевног дејства које је одвојено од разумног, те се са разумним може сукобљавати или сарађивати, а по другом (стоичком), у питању је вид исквареног разумног стања. У први план избија разматрање о три дијела душе у Платоновој *Држави*: разумни (*λογιστικόν*), срчани¹⁹ (*θυμοειδές*) и пожудни (*ἐπιθυμητικόν*) дио. За разлику од пожудног дијела, који се првенствено тиче задовољења тјелесних потреба, *θυμός* стоји у вези са силом у човјеку која се покреће као одговор на оно што га погађа на дубљем нивоу – на оном који одређује његову слику о себи и мјесто у друштву. Разликовање ова два аспекта људске психе и могућност њиховог сукобљавања показује се на примјеру реакције извјесног

17 *Buffière*, *Mythes d'Homère*, 257–278; cf. *Gill*, *Did Chrysippus understand Medea*, за рецепцију Медејиног унутрашњег сукоба (*Ευριπίδης*, Медеја, 1078–1080), који се узима за антипод Одисејевом.

18 Схватање *θυμός* унутар различитих философских система могуће је пратити у приказима *Harris*, *Restraining Rage* и *Kalimtzis*, *Taming Anger*.

19 Уобичајени превод на српски, неријетко и „вољни”, затим „раздражајни”, „афективни”. Тако се у преводима говори о „разумном” или „словесном” дијелу, односно о „пожудном”, „желатељном”, „прохтјевном” или „апетативном” дијелу.

Леонтија,²⁰ који је поклекао у борби против сопствене силне жеље да гледа лешеве поред којих је пролазио. С том жељом ратује бијес (τὴν ὀργὴν πολεμεῖν). Каже се да је Леонтије „савладан пожудом” широм отворио очи, проклињући их (ὥς κακοδαίμονες) да се насите „лијепим призором” (τοῦ καλοῦ θεάματος). Жеље које присиљавају човјека да учини нешто противно разуму, описују се као насилник у њему самом коме се у Леонтијевом случају θυμός и λόγος супротстављају као саборци. Како свједочи и наведени примјер, срчаност коју подразумијева θυμός није без примјеса срдитости и у њу се лако претаче, те се *шимос* као својство душе може означити и као јарост или горљивост.²¹ За примјер када се поменута два природна саборца, разумност (λογισμός) и јарост (θυμός), могу наћи на супротним странама, упућује се на стихове у којима Одисеј кори своје срце.²² Ти стихови припадају најдужој и најсложенијој хомерској сцени премишљања (20.1-57).²³ Одисеј лежи у улазном дијелу свог дома и мисао о освети га не пушта да утоне у сан. У часу када кикотаве служавке излазе из главне просторије да би ноћ провеле с просцима, Одисеј се разјари. Преврели *шимос*²⁴ га наводи на помисао да истог часа јурне на блуднице и побије их. И док срце у њему *лаје* (κραδίη ὑλάκτει), као кучка забринута за штенце на незнанца, јунак се удари (πλήσσω) по грудима и опомиње своје срце да је и већу бестидност²⁵ претрпјело код Киклопа, чекајући тренутак

20 Platonis Respublica, 439e-440a.

21 У физиолошком опису *шимоса* на другом мјесту (Platonis opera, Timaeus, 70c) стоји да до такве врсте узбуђења (τῇ τοῦ θυμοῦ ἐγέρσει), која се збива у регији срца, долази посредством ватре, а плућа су смјештена у близини да би омогућила да се ужарено срце стиша расхлађивањем, удисањем ваздуха. Уп. и описе цитиране у наставку главног текста, који говоре о превирању и кључању душе.

22 Od. 20. 17-18. Уп. приказ тог унутрашњег сукоба у другом дијалогу, Platonis opera, Phaedrus, 94d-e.

23 De Jong, Narratological Commentary, 484.

24 Od. 20. 9: τοῦ δ' ὠρίνετο θυμός ἐνὶ στήθεσσι φίλοισι. Ђурић: „зато њему срце у грудима кипети стане”.

25 Мисли се на то што је гледао Киклопа како му прождире другове, тај гори случај бестидности описан је заправо компаративом придјева „пасји” (κύντερον).

у коме је било могуће узвратити по прорачунатом плану. Код Платона се Одисеј који ријечима умирује лавез у својим грудима уводи у разговор након што су λογισμός и θυμός представљени као пастир и његов пас. Коментар уз стихове гласи: ... „Хомер је ту јасно приказао, као засебне, оно једно што је промислило о бољем и горем како приговара оном другом које се без промишљања разјарује.”²⁶ Душевна трвења се затим анализирају кроз другу слику душе (εἰκόνα τῆς ψυχῆς), надахнуту митским композитним бићима, попут Скиле, Химере или Кербера. Душа се „осликава” као укрштај човјека, лава и многолике звијери (παντοδαπὸν θηρίον; многоглаве животиње πολυκέφαλον θρέμμα), који су срасли, при чему човјек у човјеку настоји да се обрачуна са многоглавом животињом (у човјеку) и придобије лава на своју страну.²⁷ Како произилази из *Тимаја*, тај лав²⁸ има станиште у предјелу срца.²⁹ По природи је савезник разуму у глави, осим ако није покварен лошим одгојем. За његову снагу се каже да кључа (ζέσειεν τὸ τοῦ θυμοῦ μένος), а θυμός се, другом приликом, етимолошки повезује са бјешњењем (θύσις) и кључањем душе.³⁰

Платонистичко схватање људске душе дијели и Гален, лијечник и философ из II в. по Хр., који нас извјештава да је Хрисип,

26 Platonis Respublica, 441b-c: ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὀμηρὸς τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ.

27 Ibid., 588b-d.

28 О другим животињским сликама које у Платоновим дијалозима описују *шимос*, а у вези су са хомерским осликавањем хероја вид. Arruzza, *Lion and the Wolf*, 49.

29 Platonis opera, *Timaeus*, 70a-c. Многоглава пак звијер вреба у регији испод појаса, а човјек столује у глави.

30 Platonis opera, *Cratylus*, 419e: ‘θυμός’ δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα. Cf. Beekes, *Etymological Dictionary*, 564 (грчка ријеч етимолошки одговара староиндијској dhūmá, латинској fūmus и старословенској дымъ, српској дим). Основно значење ријечи θυμός, из кога производи разноврсна хомерска употреба, везује се за удахнути ваздух, дах. На основу епске употребе ријечи из исте породице, Кларк (*Clarke*, *Flesh and Spirit*, 79–83) сматра да је посредни представа о ваздуху који се по жустром удисају сјурује у плућа, гдје се мијеша са крвљу и другим ускомешаним течностима, при чему долази до ширења грудног коша.

стоик из III в. пр. Хр., унутрашњи сукоб који илуструју исти стихови из *Одисеје* разумио на другачији начин.³¹ Јарост и пожуда нису последица ирационалног у човјеку, него грешке у резонувању, а све функције душе имају исходиште у срцу. По Хрисиповом гледишту, како га појашњава Гил, унутрашња тензија настаје услед супротстављености између разума и нагона, при чему то није сукоб платоновског типа, „сукоб два туђина, разумног и неразумног, човјека и звијери, у нама”, јер су нагони такође рационални (условљени неким судом).³² Међутим, кад човјек не расуђује добро, увећава се несклад између разума и нагона, не као између две стране човјека које се боре, него као акт одметништва од разума, у коме (сав) човјек у том моменту одступа од онаквог себе какав би могао бити.³³ Но сачувани стихови Клеанта, стоика старије генерације,³⁴ свједоче да је и у мисаоном оквиру у коме λογισμός и θυμός нису два засебна дијела или аспекта душе могућ дијалог између њих. Указано је на чињеницу да то само по себи не значи да те учеснике у дијалогу треба схватити у Платоновом кључу, како то сугеришу каснији извори који их преносе, него управо супротно, као урушавање концепта тродијелности будући да оба учесника у дијалогу (λογισμός и θυμός) заступају своје становиште као рационално, а *шимос* говори о ономе за чим жуди (ἐπιθυμῶ).³⁵ У начелу, стоичко учење подразумијева опредјељење за живот у складу с разумом, а то опредјељење укључује само(пре)испитивање попут

31 *Galenus*, De placitis Hippocratis et Platonis (ed. *De Lacy*), III 3.

32 *Gill*, Did Chrysippus understand Medea, 140.

33 *Gill*, op. cit. Cf. *Tieleman*, Chrysippus' on Affections, 170–178.

34 *Galenus*, De placitis Hippocratis et Platonis (ed. *De Lacy*), V 6.35:

— „Τί ποτ' ἔσθ' ὁ βούλει, θυμέ; τοῦτό μοι φράσον.

— Ἐγώ, λογισμέ; πᾶν ὁ βούλομαι ποιεῖν.

— (Νῆ) βασιλικόν γε· πλὴν ὁμῶς εἶπον πάλιν.

— Ὡς ἂν ἐπιθυμῶ, ταῦθ' ὅπως γενήσεται.“

35 Вид. анализу алузија које производе из избора ријечи у *Tieleman*, Chrysippus' on Affections, 270–273. Cf. *Tieleman*, Galen and Chrysippus on the Soul, 236–244, о интересовању стоика за *шимос* као гнијев, али и о њиховом занимању за хомерски *шимос* у ширем смислу, у оном у којем се везивао за живот сам, као дах, а у контексту учења о души коју прожима пнеума.

оног које описује Сенека у свом спису *О ђнијеву*.³⁶ Ту се препоручује да човјек свако вече захтијева од себе да положи сам себи рачуне о томе шта је тога дана урадио. Дат је примјер унутрашњег дијалога у коме постоји један протагониста који је најприје сам свој иследник, а затим уједно и осумњичени и судија, и вребач и цензор. Приказ између осталог садржи слику човјека који разговара са својом душом (*anima*) и свој гнијев изводи пред себе као пред судију. Ако је гнијев принуђен на такво сучељавање свакодневно, тврди се да ће он устукнути и постати умјеренији. На другом мјесту³⁷ Сенека слично савјетује пријатеља о потреби самопреиспитивања осликавајући тај чин на следећи начин: „Стога, колико си у стању, оптужи сам себе, прикупи доказе против себе; преузми најприје улогу тужиоца, затим судије и најзад замоли за милост. Понекад и удари на себе.”

У таквом контексту самообрачуна, блиском непошtedном то-ну самопреиспитивања код Сенеке, налазимо и најранију сачувану идентификацију одисејског Киклопа као дивљега *џимоса* (*ἄγριος θυμός*) у човјеку, који подрива моћ разума (*λογισμός*). Чин обрачуна с Киклопом, односно осљеппења, протумачен је као приказ опомињућих ријечи упућених *џимосу* које имају учинак упоредив са ужареним жељезом (*ὥσπερ εἰ καυτηρίῳ τῇ παραινέσει*)³⁸. Дјело је у цјелини посвећено хомерским алегоријама и настало је вјероватно око 100. г. по Хр. О састављачу, осим имена Хераклит, није сачувано више података.³⁹ Процијењује се да је из истог пе-

36 *Seneca*, *De Ira*, 3.36.

37 *Seneca*. *Ad Lucilium Epistulae Morales*, 28.9: *Ideo quantum potes, te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris. Aliquando te offende. Vale.*

38 *Heraclitus*, *Quaestiones Homericæ* (ed. *Buffière*), 70.4–5: *τὸν δ' ἄγριον ἐκάστου θυμὸν ὥσπερ εἰ καυτηρίῳ τῇ παραινέσει τῶν λόγων ἐπήρωσε. Κύκλωψ δὲ οὗτος ὠνόμασται, ὁ τοὺς λογισμοὺς ὑποκλωπῶν.*

39 Дјело представља спој жанрова који су обрађивали проблеме и питања код Хомера (*Pontani*, *Eraclito*, 21). Аутор, по свој прилици граматик, саставља одбрану пјесника од оптужби за непоштовање богова, постулирајући да се пјесник намјерно користи алегоријским изразом на начин упоредив са другим раним пјесницима и философима прије њега. У излагању се ослања првенствено на реторско умијеће (вид. *Russell*, *Rhetoric of the Homeric Prob-*

риода (крај I или почетк II в. по Хр.) и збирка објашњења невјероватних митских прича (Περὶ ἀπίστων) Хераклита Парадоксографа, која такође садржи осврт на Киклопа.⁴⁰ Смисао тог осврта лежи у разјашњењу невјероватног својства једноокости. Киклоп није заправо имао једно око него само *један* начин опажања (μία αἴσθησις) – *вид* (ὄρασις). С тог разлога није био у стању да ишта предвиди разумом (λογισμῷ μηδὲν προβλέποντα) за разлику од свог противника Одисеја. Философски термини и апстрактне именице попут наведених нису иначе карактеристични за свођење мита на његов претпостављени историјски извор, типичан за збирку.⁴¹ То сугерише да ова конкретна деконструкција мита вуче коријене из философске расправе у коју се уплела киклопска парадигма, или из грубе рецепције такве расправе код филолога и учитеља поезије (grammatici). О таквој врсти рецепције обавјештава нас Сенека, чија је критика уједно и свједочанство о широкој заступљености таквог приступа код граматика.⁴² Ријечи које описују Киклопа у датом објашњењу одзвањају као изврнута препорука из Платоновог *Федона*⁴³ о истинском промишљању које не укључује вид (ὄψις) и ниједан други начин опажања (ἄλλη αἴσθησις μηδεμία) осим поимања разумом (μετὰ τοῦ λογισμοῦ). С обзиром на то да је у круговима платоничара позног периода, који се ослањају на рецепцију Хомера код питагорејаца и платоничара средњег периода, Киклоп заступао чулни живот,⁴⁴ могуће је да је у оригиналном контексту,

lems), а учења која проналази у стиховима преузима из различитих извора (Pontani, Eraclito, 22–26) и не уклапа их у један философски систем.

40 *Heraclitus Paradoxographus*, De incredibilibus, II (Mythographi Graeci, 3.2): Περὶ Κύκλωπος. Τοῦτον ἂν τις ὑπολάβοι διαιτῶμενον ἐπ' ἐρημίᾳ νόμων ἄπειρον εἶναι, πεποιθέναι δὲ τῇ βίᾳ, μίαν αἴσθησιν ἔχοντα τὴν ἀπὸ τῆς ὀράσεως, λογισμῷ δὲ μηδὲν προβλέποντα· ὃν ὁ σοφὸς Ὀδυσσεὺς κατεπόνησε.

41 *Stern*, Heraclitus the Paradoxographer, 71.

42 *Seneca*. Ad Lucilium Epistulae Morales, 88.3–5. Уп. примјере везане за *шимос* у дјелу непознатог граматика, које је приписивано Плутарху (вјероватно крај II в.), [Plutarchi] De Homero, 1406–1520.

43 *Platonis opera*, Phaedo, 65e–66a.

44 *Porphyrus*, De antro nymphaeum (ed. *Seminar Classics 609*), 35; *Шујаковић*, Пјесништво и древне загонетке, 556–557.

који је инспирисао објашњење за настанак мита, хомерски Киклоп одиста коментарисан с аспекта супротстављености виђења очима и сагледавања разумом.⁴⁵ Но објашњење и игра ријечима код Хераклита Парадоксографа у првом реду циљају на практичну мудрост односно њено одсуство код Киклопа, који је способан да види само оно што му је тренутно пред очима, не и оно што иза тога слиједи, а што је пословична одлика умних људи.⁴⁶ Блиско том опису Киклопа звучи и Аристотелов портрет звјерских људи (θηριώδεις). То је сој који није разборит, који је по природи непромишљен и живи ослањајући се само на опажање, попут неких варвара који насељавају удаљене крајеве.⁴⁷

Сазвучни гласови у Коментару

Алегореза код солунског архиепископа, који је познавао дјела оба Хераклита,⁴⁸ садржи (1) идентификацију Киклопа као звјерског *шимоса* (θυμὸς θηριώδης), која одговара дивљем *шимосу* код

45 Cf. Platonis opera, Phaedrus 250d (нарочито: ὁψις γὰρ ἡμῖν δζυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὁράται) и објашњење Хомеровог сљевила као израза посвећености натчулној, божанској љепоти (τὸ θεῖον κάλλος) код Прокла, који се позива на тај Платонов пасус, Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii I 175.3–11; 176.2–13. Уп. затим у стослову Св. Максима Исповједника, *Maximus Confessor*. Capita theologica et oecumenica (sive Capita gnostica) 2.9, мотив „позитивног” сљевила за све ниже од Бога код оних чији ум тајна љубави уздиже изнад свега створеног; таквим слијепима Господ даје мудрост откривајући им вишње сфере (μόνους γὰρ τοὺς τυφλοὺς πρὸς πάντα τὰ μετὰ Θεὸν γεγενημένους ὁ Κύριος σοφίζει δεικνὺς τὰ θεϊότερα.).

46 За разлику од мудрог Одисеја, који је у том сусрету увијек пар корака испред, као и у случају код Кирке, гдје његов *шимос* види зло које се спрема (κακά δ' ὅσσετο θυμός, 10. 374). Дистинкција између τὰ παρόντα и τὰ μέλλοντα, као и између сагледавања очима и разумним дијелом душе, јавља се као битна тема и на физичком и на метафизичком плану.

47 Aristotelis Ethica Nicomachea, 1149a 9–10: καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις, ὥσπερ ἔνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων. Истом соју припадају и они који једу људско месо или тиранин Фаларис (1148b 19–24). Киклоп се у продуктивној рецепцији обрађује и као слика тиранина, на коју је битно утицала Еурипидова сатирска драма Киклоп, cf. O'Sullivan, Of Sophists, tyrants and Polyphemos.

48 Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem, ed. van der Valk, CX–CXI.

Хераклита тумача хомерских алегорија.⁴⁹ Синтагма ἄγριος θυμός из Хераклитовог тумачења има хомерски призив. Јавља се у опису Ахиловог душевног стања у *Илијади*,⁵⁰ у часу када Ахил одбија последњи Ајантов позив да превазиђе срдитост и покаже самилост у име пријатељства које га веже за саборце, од којих су многи и најрођеније изгубили, па су ипак некако зауздали свој *шумос*. Ахил на то одговара да му се срце надме од гнијева⁵¹ када се сјети понижења које је претрпио. Паралела између Киклопа-*шумоса* и стања у којем се налази Ахил постоји и у поређењу са лавом који прождире људе.⁵² Та слика из *Илијаде* појављује се у контексту Ахиловог свирепог иживљавања над тијелом мртвог Хектора. Аполон на том мјесту позива богове да предузму нешто да би се стало украј срџби грчкога јунака, коме су свирепости (ἄγρια) својствене као лаву и који је у стању сам себе да обузда толико колико и лав своју жељу да се засити. Како је наведено раније, Киклоп је у *Одисеји* описан и као ἄγριος и као крволок лаву сличан. Тако је и киклопски θυμός, како га тумачи виде, везан за негативну и агресивну страну душевне напетости: срџбу, гнијев, јар, бијес; за дивље кључање у грудима. Он узрокује необузданост, стање у коме човјек не преже ни од чега у поступању по диктату узавреле крви, у коме нема слуха ни за друге ни за казивања сопственог разума. Синонимна синтагма у Евстатијевом тумачењу θυμός θηριώδης среће се у античким описима разјареног борбеног духа карактеристичног за јуриш, било да је ријеч о онима који иду у сусрет погибији⁵³ или виновницима покоља.⁵⁴ У тим ситуацијама промишљање више не игра улогу. Са утицајним хришћанским писцима рановизантијског периода израз губи патину херојске трагике и носи изразито негативан призив. Такво стање унезвијерености приписује се прого-

49 Даље у тексту Хераклит.

50 II. 9.629.

51 II. 9.646: οἰδάνεται κραδίη χόλω.

52 II. 24.41–43.

53 Plutarchi Vitae parallelae, Aemilius Paullus, 20.4: κατ' οὐδένα λογισμόν, ἀλλὰ θυμῷ θηριώδει.

54 Septuaginta, Machabaeorum II, 10.35.4.

нитељима хришћана у часу када изричу или спроводе најсуровије казне.⁵⁵ Звјерска својства која исходе из *шимоса* срозавају човјека суштински на звијер и поред наизгледне људоликости.⁵⁶ Од хришћана се стога очекује да гасе сопствени *шимос* и избаце бестијалност из себе и онда када су суочени са неправдом или злочинитељима,⁵⁷ јер не доликује да они, којима је Бог отац, праве звијер (ἐκθηρι-οῦσθαι) од себе.⁵⁸ Са хришћанским учењем у стару хеленску слику обуздавања унутрашњег јара који се распирује у односу човјека са другим људима улази нови чинилац – смиреноумље (ταπεινοφροσύνη),⁵⁹ као настројење које човјек треба да одгоји код себе.⁶⁰ Оно подразумијева самопоимање које одриче било какву важност почастима овога свијета и одбацује их као тежњу, па стога не оставља простора да понашање другог изазове надимање срца и преображај у звијер. Полифем, дакле, у оба случаја, и у тумачењу што га доноси Хераклит и у ономе код Св. Евстатија, упризорава дивљи *шимос* у човјеку, чија погубност заокупља пажњу од хомерског до хришћанског периода.

55 *Basilius Caesariensis*. In *quadraginta martyres Sebastenses*, 31.312.

56 *Joannes Chrysostomus*. De Lazaro, 48. 1034: εἰ δὲ θυμῷ θηριώδης ἐστὶ, λέων ἐστὶν· εἰ δὲ ἄρπαξ ἐστὶ, λύκος ἐστὶν· εἰ δὲ ὑπουργός ἐστι, ἀσπίς ἐστι. Καὶ εἶπέ· Ἐγὼ ἄνθρωπον ζητῶ, τί μοι ἔδειξας θηρίον ἀντὶ ἀνθρώπου; Најранијим сликама из тог корпуса припада опис Господа Исуса Христа који припитомљује људе, па и људе-лавове тј. разјарене односно *шимос*-људе (τοὺς θυμικούς), у дјелу Климента Александријског, *Clément d'Alexandrie*. *Protrepticus* (ed. *Mondésert*), 1.4.1, гдје писац новог „Хероја” осликава кроз познате митске мотиве. Cf. *Gregorius Nyssenius*. *Orationes de beatitudinibus*, II (96), 1216.44–51: Ἐπειδὴν γὰρ λόγος, ἢ πράξις τις, ἢ ὑπόνοια τῶν ἀηδεστέρων τὴν τοιαύτην ἀνακινήσει νόσον, καὶ περιζέσει τῇ καρδίᾳ τὸ αἷμα, καὶ διαναστῇ πρὸς ἄμυναν ἢ ψυχῇ· καθάπερ οἱ μῦθοι διὰ φαρμακοποσίας τινὸς εἰς ἀλόγων μορφὰς ἀλλοιοῦσι τὴν φύσιν· οὕτως ἔστιν ἐξαίφνης ἰδεῖν σὺν, ἢ κύνα, ἢ πάρδαλιν, ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον θηρίον ἐκ τοῦ θυμοῦ τὸν ἄνδρα γενόμενον. Слични примјери су свеприсутни.

57 *Joannes Chrysostomus*. In *Matthaeum*, 57.281.40–46 (...τὸ ἐν σοὶ θηριώδες ἐκβάλλων, καὶ τὸν θυμὸν σβεννύς...).

58 *Ibid.*, 57.283.5–10.

59 О односу према другоме који *ταπεινοφροσύνη* подразумијева као одступање од хеленског етичког обрасца вид. *Zeller*, *Pauline Paraenesis*, 81–82.

60 Уп. нпр. *Gregorius Nyssenius*. *Orationes de beatitudinibus*, II (97), 1217.13–50.

(2) Физиолошки аспект *шимоса*, као врења крви у предјелу срца, иде безмало у корпус општих представа и навод у Коментару сасвим одговара широко посвједоченој дефиницији физиолошког процеса који прати раздражено стање. Етимолошка разјашњења која Киклопу (3) генеалогiju претварају у опис разјарености прате идентификацију Киклопа и нису раније посвједочена у том облику.⁶¹ Хераклитово тумачење је знатно краће и етимолошки се осврће само на име Киклопа.⁶² Разрађене семантичке паралеле на плану оштрине и љутитости, односно брзине и непромишљености (Тооса), те хомерска мјеста која повезују „пасје” понашање са разјареношћу (Форкин) представљају тумачења имена. У случају Посејдона, не даје се етимолошко тумачење имена,⁶³ него се алегоријски тумачи родитељство бога мора.⁶⁴ Та интерпретација почива на крајње занимљивој паралели из *Илијаде*, кроз коју се спрега између унутрашњих превирања и узбурканог мора, односно сурових последица унутрашњих и спољних бура, указује као хомерско ткање.

(4) Психолошки аспект по коме *шимос* учествује у тродијелној души исходи из античких схватања о унутрашњем животу човјека, при чему се хомерска *шимос*-парадигма, која често испливава у расправама, само посредно дотицала Киклопа. На одабраним одлом-

61 Уп. напомене приређивача, *Eustathios of Thessalonike*, Commentary on Homer's Odyssey, ed. Cullhed, 98–99. Форкин се везивао за кретање небеских тијела (φορά, вид. Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria, 3.187.18–23) и у Коментару се наводи та етимологија уз астролошко тумачење Киклопа (Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam [ed. Stallbaum], 1.22.11–16).

62 *Heraclitus*, Quaestiones Homericae (ed. Buffière), 70.5, нејасно мјесто, у већини рукописа ὑπολωπών, исправља се у ὑποκλωπών (emend. Hase). Евстатијев Коментар преноси старо разумијевање имена као ознаку за округло око, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. Stallbaum), 1.21.29–33, cf. *Hesiodus*, Theogonia (ed. West), 144–145.

63 Име се коментарише на другом мјесту, невезано за алегорезу, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. Stallbaum), 1.12.34–39.

64 Ту се дакле алегоријски тумачи Посејдон, као отац Киклопа. На другом мјесту (Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam [ed. Stallbaum], 1.12.34–39) предмет таквог тумачења је бијес (ὀργή) Посејдона који представља злу срећу Одисеја на мору.

цима из те расправе показано је да обрачун са горопадним *шимосом* постоји и у стоичком и платонистичком концепту унутрашњег живота. Чињеница да тумачење у Коментару солунског архиепископа приказује *шимос* као један од три дијела душе упућује на платонистичку нарав таквог тумачења слике Одисејевог обрачуна са Киклопом. Но ту нарав ваља схватити врло условно. Наиме, с једне стране имамо Хераклитово тумачење обрачуна са *шимос*-Киклопом, које не помиње душу и блиско је стоичким примјерима обуздавања сопственог *шимоса* кроз разговор. С друге пак стране имамо сачувано платонистичко тумачење, које у Киклопу не види *шимос*. Могуће је стога да је Киклоп-*шимос* у каснијој рецепцији „спонтано” укрштен с тродијелним устројством душе, када у филолошке приручнике упливава питагорејско-платонистичка алегореза, која у Одисеју види душу, а које код Хераклита још нема. Том укрштају свакако погодује и продорност самог концепта тродијелне душе, који се среће и у хришћанском схватању човјека, што је морало утицати на начин на који је одзвањала ријеч *тимос*. У хришћанској рецепцији концепт није супротстављен цјеловитости и јединствености душе, односно не подразумијева дословне *дијелове* душе нити има апсолутно (метафизичко или онтолошко) значење, а често се користи напореда са другачијом систематизацијом душевног устројства.⁶⁵ Те систематизације настоје да објасне функције, аспекте, силе или способности душе из различитих углова. Поимање *шимоса* у хришћанском контексту лијепо илуструје један примјер⁶⁶ из егзегетског дјела Св. Максима Исповједника. По његовом мишљењу, звјериње из Дјела светих апостола, 10.12, одговара људима чији се *шимос* налази у стању превирања које би по смислу одговарало киклопском *шимосу* из хомерске егзегезе. Такав *шимос* води међусобном уништењу људи, но његово преображење кроз ријеч Божију људе чини благим и човјекољубивим. Коментаришући тај и друге примјере код истог писца, Тунберг закључује да су дијелови душе схваћени као одраз односа човјека према нижој природи (пожудни дио, τὸ

65 Тунберг, Микрокосмос и посредник, 250–296.

66 Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, 27. 100–112.

ἐπιθυμητικόν), према другим људима (срчани дио, τὸ θυμικόν) и према Богу (разумни дио, τὸ λογικόν).⁶⁷ С истог аспекта о поретку душе пише и солунски архиепископ у дјелу посвећеном монаштву.⁶⁸ Неукроћен *шимос* ту слови за најдрскију звијер у човјеку (τὸ θρασύτατον ἐν ἀνθρώπῳ θηρίον). Братољубља (и *исихије*) не може бити код онога ко не удари (πατάσσω) на свој *шимос* и не доведе га у ред.⁶⁹ Појмове и схватања античке старине, који су, више или мање измијењени, наставили живот у хришћанском периоду, читаоци Евстатијевог коментара познају прије свега као живе појмове и важећа схватања. То је нарочито важно имати на уму с обзиром на чињеницу да читалац коме се Коментар обраћа не тражи (једно, „право“) разјашњење хомерске слике, него настоји да сагледа све њене потенцијалне димензије да би нашао погодан начин да том сликом надогради сопствени језички израз.⁷⁰ Стога треба разликовати свијест публике о старини тумачења (чији изворни аутори нису били хришћани) и доминантне асоцијације побуђене тумачењем (а које су природно испреплетене са хришћанским погледом на свијет).

О значају таквог разликовања свједочи и сегмент у коме се подивљали *шимос* доводи у везу са (5) превасходством властите воље. Синтагма τὸ οἰκεῖον θέλημα одступа од античког појмовног регистра и носи изразито хришћански предзнак.⁷¹ Воља (θέλημα) као људско

67 Тунберг, Микрокосмос и посредник, 280.

68 Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica, 52–53. Уп., за позновизантијски период, мјесто из бесједе Св. Григорија Паламе о страстима и врлинама, која се убраја у популарну литературу, Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα (Orationes asceticae), 3.29.

69 Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica, 68.

70 Уп. Шијаковић, О поимању, 152.

71 Схватање воље код класичних хеленских мислилаца разматрано је кроз појмове βούλησις и προαίρεσις и њихово разликовање, вид. Dible, Theory of Will и Frede, Free Will. У Септуагинти и Новом Завјету за изразе воље користе се (ἐ)θέλω и одговарајуће именице с већом учесталошћу него што је то случај са βούλομαι – уобичајеним термином како за ранији период тако и за списе из тог периода (о семантичким разилажењима и преклапањима сходно периоду, и стилској предрасуди која је ишла у корист другог вид. Dible, Theory of Will, 145–149). Тако и код хришћанских писаца у први план избијају θέλημα и θέλησις

хтјење повезивала се са срцем (καρδία),⁷² као и *шимос*. Насупрот надутости срца које подразумемијева подивљали тимос, хришћански идеал заступају скрушена (συντετριμμένη)⁷³ душа и скрушено и укроћено (τεταπεινωμένη) срце. Трајни труд на одбацивању (ἀποκτάομαι), одрицању (ἄρνέομαι/ἄρνησις), умртвљивању (νεκρώ) или избијању (ἐκκόπτω/ἐκκοπή)⁷⁴ сопствене воље (οἰκεῖον / ἴδιον θέλημα; τὸ ἑαυτοῦ θέλημα) представља свеprisутни мотив у борби човјека са самим собом у аскетској литератури.⁷⁵ Смиреноумље, које онемогућава разјареност и које је претпоставка за духовно напредовање и досезање човјековог истинског назначења, налаже такав обрачун са властитом вољом, односно обрачун са самим собом.⁷⁶ Описи те борбе који су дати код Св. Јована Лествичника одјекују и у сродним хришћанским списима свих каснијих вијекова.⁷⁷ Тако он објашњава

(*Sorabji*, *Emotion and Peace of Mind*, 320), при чему θέλησις добија нарочито на значају са Св. Максимом Исповједником и расправама о двијема вољама у Христу, вид. *Piret*, *Christ et la Trinité*, 305–329; *Тунберг*, *Микрокосмос* и посредник, 297–327 (ту се говори и о претходницима који су разматрали θέλησις у том смислу, али наводи дефиниција код старијих писаца доведени су у сумњу у студији *Madden*, *Authenticity*).

72 Cf. *Septuaginta*, *Jeremias*, 23.26; *Saint Basile*, *Epistulae* (ed. *Courtonne*), 92. 2.21–22; Св. Теодор Студит (наводи Св. Јована Лествичника), *Theodoros Studites*, *Μεγάλη κατήχησις*, 73.505 (...εἰ μὴ ὡς ἐν μαχαίρᾳ ἐκτέμης ριζόθεν ἐκ τῆς καρδίας τὸ οἰκεῖόν σου θέλημα...) итд.

73 Од συντρίβω „разбити, смрскати, смождити, скрушити”. Cf. *Septuaginta*, *Psalmi*, 50.19 (θυσία τῷ θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην καὶ τεταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουθενώσει. По тексту који прати превод Ђ. Даничића то је Псалм 51.17).

74 Интересантно је да се θέλημα „избија” истим глаголом којим се „избија” око у често употребљаваној синтагми τὸν ὀφθαλμὸν ἐκκόπτειν.

75 При чему се често упућује на мјесто из Јеванђеља по Матеју, *Novum Testamentum*, *Evangelium secundum Matthaeum*, 16.24: Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔλθειν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι, вид. *Zecher*, *Role of Death*, 60.

76 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*, 15.901.27–30: Τίς σῶμα ἐνίκησεν; Ὅστις καρδίαν συνέτριψεν. Τίς δὲ καρδίαν συνέτριψεν; Ὁς ἑαυτὸν ἡρνήσατο. Πῶς γὰρ οὐ συνετρίβη, δς θελήματι τίθηνηκεν; суровост и одлучност коју та борба човјека са самим собом захтијева упечатљиво су описани у раније наведеном примјеру, 4.700.17–701.5. Уп. сродне примјере из других дјела у *Zecher*, *Role of Death*, 128–135; 167–175.

77 О неприкосновеном угледу Лествице током византијског периода свједочи

да је на човјеку да се ослободи од своје воље, презревши је као узрок лутања и заблуде,⁷⁸ да би био у стању да исправно расуђује, да појми вољу Божију „у сваком тренутку, месту и ствари”.⁷⁹ То поимање подразумијева ум „обнажен од сопствене воље” (*γυμνὸν τὸν ἑαυτὸν νοῦν οἰκείου θελήματος*),⁸⁰ односно стање које омогућава да човјек учи непосредно од Бога, тј. од Божијег „усељења, озарења и делања” у човјеку.⁸¹ Покиклопљење које у Евстатијевом објашњењу одговара искључивој усмјерености на испуњење сопствене воље (*τὴν τοῦ οἰκείου θελήματος ἄνυσιν*) звучи као супротност преображају који се очекује од хришћанина. Тиме је античка слика неосјетно осјенчена савременијим тоновима.

Занимљиво је, међутим, тумачење обрачуна са Киклопом. Коментар не преноси Хераклитов приказ самообрачуна кроз опомињући говор, већ обрађује мотив осљеппљења као уздржавање од призора који драже Киклопа у нама. Да је и (6) чуло вида као важан мотив у тумачењу киклопске сцене привлачило пажњу античких коментатора сугерише рационалистичка обрада мита код Хераклита Парадоксографа, о којој је било ријечи. Но чини се да је разрада спреге између чула вида и насилника у нама поглавито надахнута осмишљавањем хомерске слике за могућу употребу при састављању говора. Као што је истакнуто уз цитирани одломак из Коментара,⁸² аутор поопштава читање епизоде и објашњава за кога би се могло рећи да чини Киклопа у себи оштровидим, а за кога

богато рукописно наслеђе и огроман корпус схолија (*Богдановић*, Јован Лествичник, 25–28), бројни директни помени и цитати код каснијих аутора, те њен неугасли утицај и мјесто у каснијој аскетској традицији и књижевности (*Богдановић*, Јован Лествичник, 147–174; *Zecher*, *Role of Death*, 5–7).

78 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*, 25.1000.24: ὁ ταπεινόνους πάντοτε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα ὡς πλάνον βδελύττεται; cf. *Joannes Climacus*. *Liber ad pastorem*, 14.1201.15–17.

79 *Joannes Climacus*. *Scala paradisi*, 26.1013.3–14. Цитати из Лествице наводе се у преводу Д. Богдановића.

80 *Ibid.*, 26.1037.46.

81 *Ibid.*, 25.988.31–989.10. Уп. Јеванђеље по Матеју, *Novum Testamentum, Evangelium secundum Matthaeum*, II.29.

82 Вид. горе, нап. 16.

да му одузима вид. Први несмотрено пиљи у оно што припада чулном свијету, а други се разборито суздржава од таквих призора. Те смјернице стоје у сагласју са схватањем вида изложеним у Евстатијевој петој бесједи из циклуса о Великом посту.⁸³ Једна од важних тема те проповиједи је и то да оно што човјек бира да гледа утиче на његову душу. У том смислу аутор апострофира да нам нису дате само очи, него и могућност да их затворимо.⁸⁴ Гледање стога подразумијева расуђивање (διάκρισις). Капци су као капије које штите душу од могућности да се каква разбојничка мисао кришом ушуња и поткрада богомдано благо душе. Човјек пак може свјесно изабрати да те капије отвори за такве мисли тиме што чулом вида неразборито управља и без разлике упија све што га окружује. На то се надовезује мотив суздржавања (συστέλλω) погледа, као израза дисциплине потребне за натчулне увиде,⁸⁵ насупрот мотиву оштрења вида на призорима, који човјека подстичу на насиље према другом. Тај други мотив служи као аргумент за тврдњу да је људска природа највише подложна кварењу управо кроз чуло вида.⁸⁶ Оно може толико да нас извитопери да другог човјека нељудски гонимо и „растргнемо”. Код такве злоупотребе

83 *Eustathius Thessalonicensis, Sermones* (ed. *Schönaauer*), 5. Шенауер налази да је говор вјероватно из 1185. г. (*Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima*, ed. *Schönaauer*, 73*). Прва верзија Коментара уз Одисеју циркулише око деценију прије, но она је дорађивана и сматра се да је финална верзија настала негдје између 1186 и 1195. г. (*Eustathios of Thessalonike, Commentary on Homer's Odyssey*, ed. *Cullhed*, 9*).

84 *Eustathius Thessalonicensis, Sermones* (ed. *Schönaauer*), 5.319–376. Одјељак почиње у следећем тону: „Дат ти је пар очију; гледај дакле несметано (βλέπε οὖν ἀκωλύτως), али не гледај попреко (μὴ παράβλεπε), а на многе ствари зажмири (κάμνε).”

85 У приказ који не призива само дивљење него и угодне надражаје (εὐπάθεια) не треба пиљити наоштривши вид (παροξύνας τὸ ὀπτικόν), него управо супротно. Суздржавајући се од знатижељног погледа, треба га распршити и њиме обухватити шире поље. Уопште би било препоручљиво управити поглед (ἀφοράτω) на значајно дјело (само по себи поштовања вриједно или на други начин живота вриједно) и уздржавати се од свих осталих призора, да би се на тај начин око научило да гледа само оно што је цјелисходно (ῥυθμιζοιτ' ἂν ὁ ὀφθαλμὸς εἰς τὰ δεόντα). То је пут којим човјек изграђује способност да уистину сагледава ствари, пут ка сазрцатељној врлини (τὴν θεωρητικὴν ἀρετήν).

86 *Eustathius Thessalonicensis, Sermones* (ed. *Schönaauer*), 5.510–532.

очију која усмјерава поглед на оно што није цјелисходно, вид је оштрији (ὀξύτερον) него код митских бића чувених по наднаравној моћи вида. Архиепископ појашњава да при том не говори о „по-сматрању љепоте и о другим врстама знатижеље очију” (на које је претходно упозоравао), него о мотрењу на туђе прилике, које води отимачини и насиљу – неправдама за које су одговорне очи. Кад у тој бесједи каже да „чинимо себе оштровидим за оно што је предмет наше жеље”,⁸⁷ то сасвим одговара душевној дијагнози коју у Коментару повезује са тумачењем Киклопа који пребива у нама.

БИБЛИОГРАФИЈА – BIBLIOGRAPHY

Извори – Primary Sources

Aristotelis de arte poetica liber, ed. *R. Kassel*, Oxford 1965.

Aristotelis ethica Nicomachea, ed. *I. Bywater*, Oxford 1894.

Aristotle, De anima, ed. *W. D. Ross*, Oxford 1961.

Basilius Caesariensis. In quadraginta martyres Sebastenses, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 31, Paris 1857–1866.

Clément d'Alexandrie. Le protreptique, ed. *C. Mondésert*, Sources chrétiennes 2, Paris 1949.

Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, 1–4, ed. *M. van der Valk*, Leiden 1971; 1976; 1979; 1987.

Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam, 1–2, ed. *G. Stallbaum*, Leipzig 1825; 1826.

Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica, ed. *K. Metzler*, Berlin 2006.

Eustathios of Thessalonike, Commentary on Homer's Odyssey, Volume 1: On Rhapsodies α–β, ed. *E. Cullhed*, Uppsala 2016.

Eustathios von Thessalonike. Reden auf die Große Quadragesima, ed. *S. Schönaauer*, Frankfurt am Main 2006.

87 Ibid., 5.519: ... ὀξυπέστατοι ποιοῦμεθα ἐπὶ τοῖς ἐφετοῖς ἡμῖν... Cf. Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam (ed. *Stallbaum*), 1.332.21 ... ὀξυπέστατον ποιεῖ τὸν ἐν ἡμῖν τοιοῦτον Κύκλωπα.

Galen. On the doctrines of Hippocrates and Plato, ed. *P. H. De Lacy*, Berlin 1978.

Grammatici Graeci, I.1, ed. *G. Uhlig*, Leipzig 1883.

Gregorius Nyssenus. Orationes de beatitudinibus, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 44, Paris 1857–1866.

Héraclite. Allégories d'Homère, ed. *F. Buffière*, Paris 1962.

Hesiod. Theogony, ed. *M. L. West*, Oxford 1966.

Hesychii Alexandrini lexicon, 2, ed. *K. Latte*, Copenhagen 1966.

Il. – *Homeri Ilias*, ed. *T. W. Allen*, Oxford 1931.

Joannes Chrysostomus. De Lazaro, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 48, Paris 1857–1866.

Joannes Chrysostomus. In Matthaeum, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 57, Paris 1857–1866.

Joannes Climacus. Scala paradisi. Liber ad pastorem, ed. *J.-P. Migne*, Patrologia Graeca 88, Paris 1857–1866.

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, 1, ed. *C. Laga – C. Steel*, Turnhout 1980.

Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis, edd. *K. Hajdú – A. Wollbold*, Freiburg, Basel, Vienna 2017.

Mythographi Graeci, 3.2, ed. *N. Festa*, Leipzig 1902.

Novum Testamentum Graece, edd. *E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger*, Stuttgart 2012.

Od. – *Homeri Odyssea*, ed. *P. von der Mühl*, Basel 1962.

Platonis opera, 1–4, ed. *J. Burnet*, Oxford 1900–1903.

Platonis Respublica, ed. *S. R. Slings*, Oxford 2003.

[*Plutarchi*] *De Homero*, ed. *J. F. Kindstrand*, Leipzig 1990.

Plutarchi Vitae parallelae, 2.1 (*Aemilius Paullus*), ed. *K. Ziegler*, Leipzig 1964.

Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey, ed. *Seminar Classics 609*, Buffalo 1969.

Procli Diadochi In Platonis Rem Publicam commentarii, 1, ed. *W. Kroll*, Teubner 1899.

Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria, 3, ed. *E. Diehl*, Leipzig 1903.

Saint Basile. Lettres, 1–3, ed. *Y. Courtonne*, Paris 1957; 1961; 1966.

Seneca. Ad Lucilium Epistulae Morales, 1–3, *R. M. Gummere*, Cambridge – London 1917–1925.

Seneca. Moral Essays: volume 1 (De Ira), *J. W. Basore*, London – New York 1928.

Septuaginta, ed. *A. Rahlfs*, Stuttgart 1935.

Theodoros Studites, Μεγάλη κατήχησις, ed. *A. Papadopoulos-Kerameus*, St. Petersburg 1904.

Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα, 5, ed. *P. K. Chrestou*, Thessalonica 1992.

Литература – Secondary Works

Бојдановић Д., Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Београд 1968.

Бојдановић Д., Свети Јован Лествичник. Лествица (превод и напомене), Хиландар 1997.

Ђурић М., Хомер. Одисеја (превод), Нови Сад 1985.

Тунберг Л., Микрокосмос и посредник. Теолошка антропологија светог Максима Исповедника (прев. *Н. Б. Колунџић*), Београд – Шибеник 2008.

Шијаковић Ј., О поимању хомерских алегорича у XII вијеку, Зборник радова Византолошког института 53 (2016) 141–159.

Шијаковић Ј., Пјесништво и древне загонетке: Порфиријев оглед о пећини нимфи у *Одисеји*, Зборник Матице Српске за књижевност и језик 65/2 (2017) 547–572.

Arruzza C., The Lion and the Wolf: The Tyrant's Spirit in Plato's Republic, Ancient Philosophy 38 (2018) 47–67.

Beekes R., Etymological Dictionary of Greek, Leiden 2009.

Böhme J., Die Seele und das Ich im Homerischen Epos, Leipzig 1929.

Buffière F., Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956.

Caswell C. P., A Study of Thumos in Early Greek Epic, Leiden 1990.

Clarke M., Flesh and Spirit in the Songs of Homer: A Study of Words and Myths, Oxford 1999.

Claus D. B., Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of Ψυχή Before Plato, New Haven – London 1981.

De Jong I., A Narratological Commentary on the Odyssey, Cambridge 2001.

- Dihle A.*, The Theory of Will in Classical Antiquity, Berkeley 1982.
- Frede M.*, A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought, Berkeley 2011.
- Gill C.*, Did Chrysippus Understand Medea?, *Phronesis*, 28/2 (1983) 136–149.
- Harris W. V.*, Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity, Cambridge – London 2001.
- Jahn T.*, Zum Wortfeld "Seele-Geist" in der Sprache Homers, München 1987.
- Kalimtzis K.*, Taming Anger. The Hellenic Approach to the Limitations of Reason, London 2012.
- Madden J. D.*, The Authenticity of Early Definitions of Will (thelēsis), edd. *F. Heinzer – C. Schönborn*, Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg 1982.
- Nünlist R.*, Homer as a Blueprint for Speechwriters: Eustathius' Commentaries and Rhetoric, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52 (2012) 493–509.
- O'Sullivan P.*, Of Sophists, Tyrants, and Polyphemos: The Nature of the Beast in Euripides' Cyclops, ed. *G. W. M. Harrison*, Satyr Drama: Tragedy at Play, Swansea 2005.
- Pelliccia H.*, 'Thumos', ed. *M. Finkelberg*, The Homer Encyclopedia III, Chichester – Malden 2011.
- Piret P.*, Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur, Paris 1983.
- Pontani F.*, Eraclito. Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi, Pisa 2005.
- Russell D.*, The Rhetoric of the Homeric Problem, ed. *G. R. Boys-Stones*, Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition, Oxford 2003.
- Sorabji R.*, Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation, Oxford 2000.
- Stern J.*, Heraclitus the Paradoxographer: Περὶ Ἀπίστων, On Unbelievable Tales, *Transactions of the American Philological Association*, 133/1 (2003) 51–97.
- Tieleman T.*, Chrysippus' On Affections, Leiden 2003.
- Tieleman T.*, Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis Books II–III, Leiden 1996.
- Zecher J.L.*, The Role of Death in the *Ladder of Divine Ascent* and the Greek Ascetic Tradition, Oxford 2015.
- Zeller D.*, Pauline Paraenesis in Romans 12 and Greek Gnostic Wisdom, edd. *D. E. Aune – F.E. Brenk*, Greco-Roman Culture and the New Testament, Leiden – Boston 2012.

THE INNER CYCLOPS: ECHOES AND INTERWOVEN VOICES IN THE INTERPRETATION OF HOMERIC IMAGERY

The paper focuses on the Cyclops allegoresis in Eustathios' Commentary on the Odyssey. It reviews the ancient imagery of the inner struggle reflected in Eustathios' interpretation, as well as echoes of related notions which must be of a later date. The description of a keen eye in Eustathios' Great Lent sermon (E') and the instruction in the Commentary regarding the rhetorical use of the Cyclops allegoresis are comparable in many ways. The Christian reception of ancient concepts pertinent to the inner Cyclops bears on the way the image engaged Eustathios and his readers.

СПИСАК АУТОРА

Јелена БОГДАНОВИЋ
Ајова Државни Универзитет
bogdanovicjelena@gmail.com

Станоје БОЈАНИН
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
sbojanin@gmail.com

Златомира ГЕРДЖИКОВА
Институт за балканистика с
Центр по тракологија при
Българската академия на науките,
София
gerdzhikova@balkanstudies.bg
zlatomira.gerdzhikova@gmail.com

Георги ДИМОВ
Институт за балканистика с
Центр по тракологија при
Българската академия на науките,
София
gdimov1981@abv.bg

Валентина ЖИВКОВИЋ
Балканолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
valentina.zivkovic@bi.sanu.ac.rs

Владислав ИВАНОВ
Институт за балканистика с
Центр по тракологија при
Българската академия на науките,
София
gfunkenator@gmail.com

LIST OF CONTRIBUTORS

Jelena BOGDANOVIĆ
Iowa State University
bogdanovicjelena@gmail.com

Stanoje BOJANIN
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
sbojanin@gmail.com

Zlatomira GERDZHIKOVA
Institute of Balkan Studies and Centre
of Thracology of the Bulgarian
Academy of Sciences,
Sofia
gerdzhikova@balkanstudies.bg
zlatomira.gerdzhikova@gmail.com

Georgi DIMOV
Institute of Balkan Studies and Centre
of Thracology of the Bulgarian
Academy of Sciences,
Sofia
gdimov1981@abv.bg

Valentina ŽIVKOVIĆ
Institute for Balkan Studies of the
Serbian Academy of Sciences and Arts,
Belgrade
valentina.zivkovic@bi.sanu.ac.rs

Vladislav IVANOV
Institute of Balkan Studies and Centre
of Thracology of the Bulgarian
Academy of Sciences,
Sofia
gfunkenator@gmail.com

Тамара ИЛИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
tamara.matovic@vi.sanu.ac.rs

Елена КОСТОВА
Институт за исторически
изследвания при Българската
академия на науките, София
elena_kostovabg@yahoo.com

Бојана КРСМАНОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
bojana.krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

Љубомир МИЛАНОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
milanovic.ljubomir@gmail.com

Бојана ПАВЛОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
bojana.pavlovic@vi.sanu.ac.rs

Весна Сара ПЕНО
Музиколошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
sara.kasiana@gmail.com

Мая ПЕТРОВА-ТАНЕВА
Секция „Стара българска
литература“, Институт за
литература при Българската
академия на науките, София
maya.j.petrova@gmail.com

Tamara ILIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
tamara.matovic@vi.sanu.ac.rs

Elena KOSTOVA
Institute for Historical
Studies of the Bulgarian Academy
of Sciences, Sofia
elena_kostovabg@yahoo.com

Bojana KRSMANOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
bojana.krsmanovic@vi.sanu.ac.rs

Ljubomir MILANOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
milanovic.ljubomir@gmail.com

Bojana PAVLOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
bojana.pavlovic@vi.sanu.ac.rs

Vesna Sara PENO
Institute of Musicology of the
Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
sara.kasiana@gmail.com

Maia PETROVA-TANEVA
Institute for Literature of the
Bulgarian Academy of Sciences
– Department of Old Bulgarian
Literature, Sofia
maya.j.petrova@gmail.com

Лиляна СИМЕОНОВА
Институт за балканистика с Център
по тракология при Българската
академия на науките, София
liliana_simeonova@balkanstudies.bg
liliana_simeonova@hotmail.com

Лора ТАСЕВА
Институт за балканистика с Център
по тракология при Българската
академия на науките, София
lemtaseva@gmail.com

Дарко ТОДОРОВИЋ
Филозофски факултет
Универзитета у Београду
darkotod@eunet.rs

Марка ТОМИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
marka.tomic@gmail.com

Искра ХРИСТОВА-ШОМОВА
Софийски университет „Св.
Климент Охридски“
iskrashomova@gmail.com

Милош ЦВЕТКОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
milos.cvetkovic@vi.sanu.ac.rs

Јована ШИЈАКОВИЋ
Византолошки институт Српске
академије наука и уметности,
Београд
jovana.sijakovic@vi.sanu.ac.rs

Liliana SIMEONOVA
Institute of Balkan Studies and
Centre of Thracology of the
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
liliana_simeonova@balkanstudies.bg
liliana_simeonova@hotmail.com

Lora TASEVA
Institute of Balkan Studies and
Centre of Thracology of the
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia
lemtaseva@gmail.com

Darko TODOROVIC
Faculty of Philosophy, University of
Belgrade
darkotod@eunet.rs

Marka TOMIC
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
marka.tomic@gmail.com

Iskra HRISTOVA-SHOMOVA
Sofia University "St. Kliment
Ohridski"
iskrashomova@gmail.com

Miloš CVETKOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
milos.cvetkovic@vi.sanu.ac.rs

Jovana ŠIJAKOVIĆ
The Institute for Byzantine Studies of
the Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrade
jovana.sijakovic@vi.sanu.ac.rs

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

94(497)"03/15"(082)
930.85(495.02)"03/15"(082)
27-9(4-12)"03/15"(082)

ГЛАСОВИ и слике : облици комуникације на
средњевековном Балкану : (IV-XVI век) / уредници Станоје
Бојанин, Љубомир Милановић, Милош Цветковић ;
одговорни уредник Љубомир Максимовић. - Београд :
Византолошки институт САНУ, 2020 (Београд : BiroGraf
Comp). - 575 стр. : илустр. ; 24 см. - (Посебна издања /
Византолошки институт Српске академије наука и уметности ;
књ. 48) (Monographs / The Institute for Byzantine Studies of the
Serbian Academy of Sciences and Arts ; no. 48)

На спор. насл. стр.: Voices and Images : modes of communica-
tion in the medieval Balkans (IVth-XVIth centuries). - Тираж:
350. - Стр. 9-15: Предговор / Уредници. - Списак аутора: стр.
573-575. - Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-83883-27-1

1. Ств. насл. на според. насл. стр.

а) Балканске државе -- Историја -- 4в-16в -- Зборници б)
Византија -- Културна историја -- 4в-16в -- Зборници в)
Југоисточна Европа -- Црквена историја -- 4в-16в -- Зборници

COBISS.SR-ID 19815945



ВИЗАНТОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ



Београд 2020.